MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80053-15

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

NITHACK, ARTHUR

TITLE:

DARSTELLUNG UND KRITIK DER LEHRE ....

PLACE:

HALLE

DATE:

1893

Master Negative #
91-80053-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

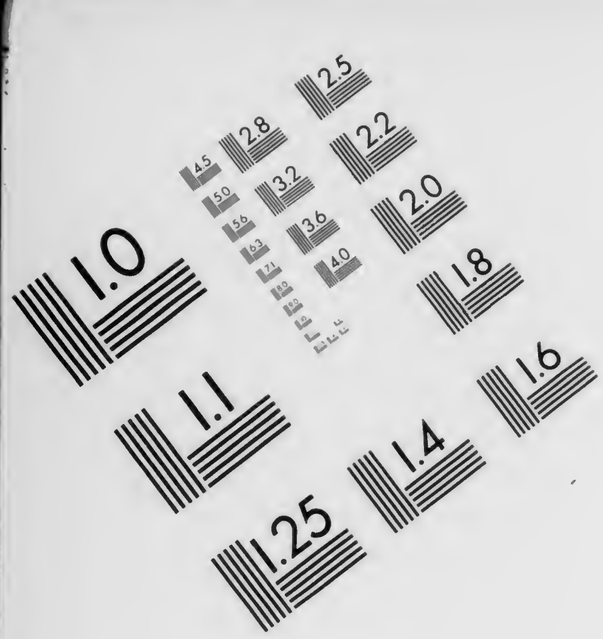
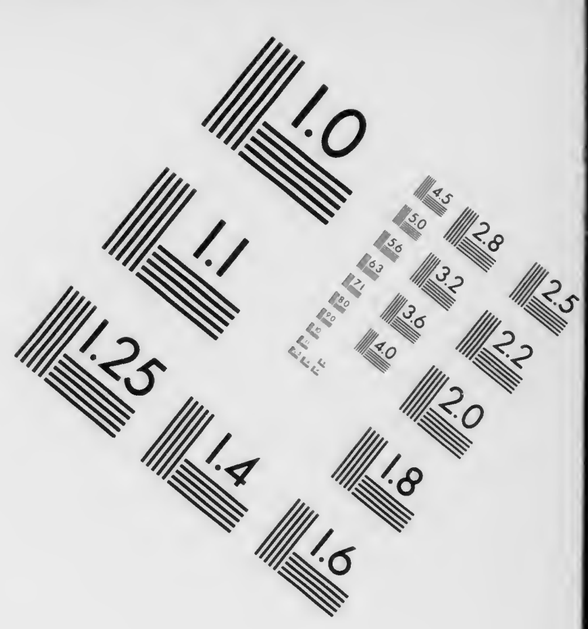
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193L53 FM Leibniz Halle a S.
Nithack, Arthur. 1862-
Darstellung und kritik der lehre von der menschlichen wahlfreiheit. 1893. Nar. O. 44 + 2, p.
211567 university.
Doctor's dissertation at Halle (Ger.)
Bound with another work.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9/7/93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

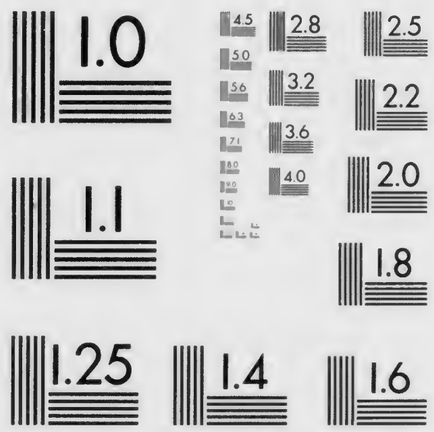



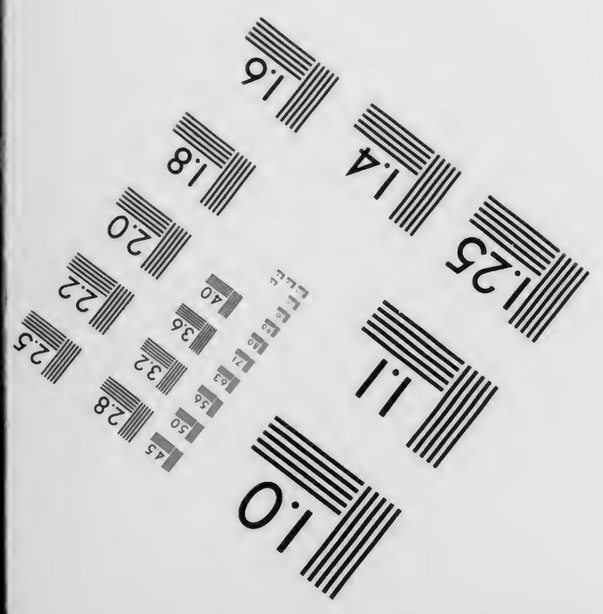
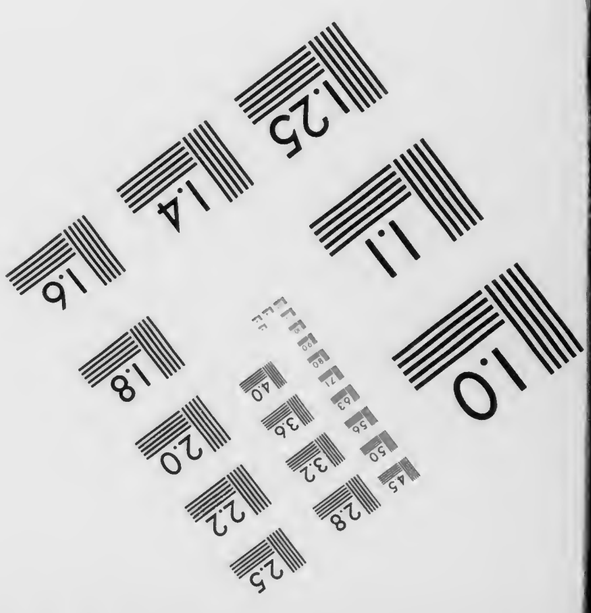
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Darstellung und Kritik
der Lehre Leibniz'
von der menschlichen Wahlfreiheit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen Philosophischen Fakultät

der

vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Arthur Nithack
aus **Berlin.**

Halle a. S.
Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co.
1893.

Dem Andenken

meiner teuren, unvergesslichen Eltern

in ewiger Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

23 1899 Harrassowitz. 14

Es ist häufig das Schicksal schöpferischer Ideen gewesen, sich ihre Anerkennung und Geltung nicht in stetig fortschreitendem Masse zu erwerben, sondern gleichsam in kurvenartigen Windungen, im Wechsel von Aufstieg und Niedergang erobern zu müssen. So ist es auch der an bahnbrechenden Gedanken so überaus reichen Philosophie des grossen Leibniz ergangen. Das Zeitalter des Rationalismus steht unter ihrem Zeichen und wird von ihren Prinzipien geleitet. Christian Wolf, das geistige Haupt der Rationalisten, wurde der systematische Darsteller des Leibniz'schen Lehrsystems. Von Leibniz-Wolf ist dann weiterhin auch Kant, der Begründer des kritischen Idealismus in seinen Anfängen ausgegangen. Erst im weiteren Verlaufe seines Entwicklungsganges befreit sich Kant mehr und mehr von dem Einfluss der Leibniz'schen Philosophie, ohne sich indessen je aller dorther stammender Anregungen und Impulse zu entschlagen. Sind dieselben auch in ihrer anerkannten Geltung beseitigt, so wirken sie dennoch latent fort. Ja, gerade einige der zentralen Ideen des Kantischen Systems scheinen in ihrer keimhaften Anlage auf Leibniz zurückzuweisen, und die neuere Forschung hat wohl nicht Unrecht, wenn sie in dem Kantischen „Ding an sich" eine nur unwesentlich modifizierte Gestalt der Leibniz'schen Monade wiedererkennen zu müssen glaubt. Auf Kant folgt der spekulative Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels sowie andrerseits der Realismus Herbarts.

Auch in ihren Systemen — in dem Entwicklungsgedanken, der die Hegel'sche Methode beherrscht, in den Monaden Herbarts — erkennt man die Motive Leibnizens wieder, aber doch so, dass der Leibniz'sche Standpunkt im Ganzen als ein überwundener galt. Erst nach dem Zerfall des Hegelschen Systems begann man direct wieder auf Leibniz zurückzugreifen und seine originellen Ideen aufs neue zu Ausgangspunkten der Forschung zu machen. Besonders seit Hermann Lotze sind die Begriffe der Krafteinheiten, der Zweckursachen und einer idealistisch-optimistischen Weltanschauung, wie Leibniz sie vertrat, wieder entschieden zu Recht und Anerkennung gelangt. Man hat auch den philosophischen Schriften Leibniz' in neuen Ausgaben[1]) eine ernstere Sorgfalt zugewandt, und Niemand bestreitet heute, dass in seinen Ansichten die fruchtbarsten Keime zur Lösung der auch die Gegenwart beschäftigenden Probleme liegen. Nichtsdestoweniger muss aber die von den Gegnern der Leibniz'schen Philosophie so oft betonte und gerügte Thatsache bestehen bleiben, dass ein hervorragend ungünstiges Charakteristikum der Leibniz'schen Philosophie in dem Mangel an geschlossener Systembildung zu suchen sei[2]). Auch der grösste Organismus vermag doch nur bis zu einem gewissen Punkte Gegensätze in sich zu vereinigen. Leibniz wollte die beiden grossen im Widerstreit liegenden Richtungen seiner Zeit, die theistische Theologie und die in Isaak Newton gipfelnde mathematisch-empirische Naturforschung zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen und der Rechtfertiger von Vernunft und Glauben zugleich sein. Um eine solche Aufgabe, die wohl dem menschlichen Forschungsdrange einen unauflöslichen Rest zurücklassen wird, in allen ihren Teilen mit Glück durchzuführen, dazu

1) Die neueste und vollständigste Ausgabe ist die von C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin 1875—85. 7 Bände. Auf diese Ausgabe beziehen sich unsere Citate.

2) Vgl. Guhrauer: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie. Breslau 1842.

reichte auch die Genialität eines Leibniz nicht hin. Daher das oftmals Widersprecheude, Inkonsequente und Unfertige seiner Forschungsresultate[1]); das Einzelne als Baustein trefflich verwertbar, das Ganze in seinen Teilen widerstreitend und auf den Betrachter disharmonisch wirkend. Diese Thatsache wird wohl durch nichts so deutlich bestätigt wie durch die Lehren Leibniz' von der menschlichen Wahlfreiheit[2]), jenem neben der Frage nach der Realität der Aussenwelt wichtigsten Problem der philosophischen Forschung aller Zeiten und Völker. Unsere Untersuchung wird neben des referierenden Darstellung dieses Kapitels der Leibniz'schen Philosophie zugleich den kritischen Nachweis zu liefern suchen, wie gerade hier der Philosoph in höchst augenfälliger Weise an dem Streben, die Grundsätze der exakten empirischen Forschung auch auf das innerste Gebiet des Seelenlebens zu übertragen und hiermit zugleich die Forderungen unseres Gemüts in einer von der Theologie bestimmt postulierten Weise zu vereinigen, gescheitert ist.

Versuchen wir zunächst aus den sich in Leibniz' philosophischen Schriften zerstreut vorfindenden Äusserungen ein möglichst objectives Bild von der menschlichen Willens- oder Wahlfreiheit, wie sie sich nach Leibniz' Auffassung darstellt, zu gewinnen, so gelangen wir zu folgenden Resultaten Die konsequentere Anschauungsweise unseres Philosophen, die erst nachträglich durch ethische Bedenken eine Korrektur erfährt, ergiebt sich aus den metaphysischen

1) Vgl. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1875, S. 72: „Vieles allerdings hat er unausgeführt oder halb vollendet gelassen; manche seiner wichtigsten Gedanken hat er nur in kurzem Umriss oder nur beiläufig, im Zusammenhang anderweitiger Untersuchungen, entwickelt, sein ganzes System nicht zum äusseren Abschluss und in schulgemässe Lehrform gebracht".

2) Schopenhauer nennt unseren Philosophen in seiner Preisschrift über die Willensfreiheit „ein schwankes Rohr im Winde" in Bezug auf seine Lehre von der Willenfreiheit und beschuldigt ihn der „widersprechendsten Äusserungen".

Grundprinzipien seines Systems. Oberstes Prinzip der Welt und Quelle alles Daseienden ist die theistisch d. h. persönlich gedachte und mit den realen oder guten Eigenschaften der Menschennatur in eminentem und absolutem Masse ausgestattete Gottheit[1]). Die Regel aber, nach welcher alles Werden sich vollzieht, ist der Satz vom zureichenden Grunde, unter welchem für Leibniz nicht bloss das Kausalitätsgesetz im engeren Sinne oder die Wirkursachen „causes efficientes", sondern ebenso auch die Zweckursachen „causes finales" zu subsumieren sind[2]). Dieses Gesetz, dass alles, was ist, durch etwas anderes ist, also in diesen voraufgehenden Anderen seinen zureichenden Grund hat, duldet keine Ausnahme „rien n'arrive jamais sans cause ou raison determinante"[3]) und hat in seiner Allgemeinheit auch für die Gottheit unbedingte Gültigkeit[4]). Das zeitliche Werden aber stellt sich in den

1) Théod. II, § 7. Gerh. Bd. VI, S. 106: Dieu est la première raison des choses. Monad. § 38 f. Gerh. VI, 613: Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance necessaire, dans laquelle le detail des changemens ne soit qu' eminemment, comme dans la source, et c'est que nous appelons Dieu. ibid. § 48 Gerh. VI, S. 129. Principes de la nature et de la grace § 13 Gerh. VI, S. 604. Lettre à Bayle, Gerh. III, 54: C'est Dieu qui est la dernière raison des choses. De rerum originatione radicali, Gerh. VII, S. 305: Deus essentiae omnis existentiaeque ceterorum fons.

2) Monad. § 36 Gerh. VI, 612, 13. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presens et de passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon ecriture presente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de man âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.

3) Lettre à Coste, Gerh. III, 402. Die Hauptstelle über den Satz vom zur. Grunde befindet sich Monad. § 32 Gerh. VI, 612: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement.

4) Monad. § 53 Gerh. VI, 615/16: il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre (Univers.) Vgl. Théod. II, § 8, 10, 44, 173, 196 ff, 229, 414—416 Gerh. VI, S. 107, 108, 127, 217, 232 ff, 254, 362—64.

beiden Formen des äusseren und inneren Geschehens, in den Bewegungen der Körper- und in den Vorstellungen der Geisterwelt dar, und sonach muss auch dem Kausalitätsgesetz eine zwiefache, aber in gleicher Weise unbedingte Geltung zugeschrieben werden. Leibniz hat nun freilich für die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes keinen Beweis beigebracht oder beizubringen vermocht, sondern sich mit dem einfachen Hinweise auf dasselbe als auf eine durch die Erfahrung in der allerumfassendsten und unwidersprechlichsten Weise dargebotene Thatsache begnügt[1]). Eine tiefere Fassung des Kausalitätbegriffs und genauere Untersuchung desselben nach der Seite seines objektiven Bestandes oder seiner bloss subjektiven Gültigkeit hin, wie dieselbe späterhin durch Hume in so erfolgreicher Weise angebahnt wurde[2]), suchen wir bei Leibniz vergebens. Er fasst jenes Gesetz im Sinne und nach Analogie des gesunden Menschenverstandes als eine objektive Notwendigkeit der Verbindung zweier zeitlich succedierenden Dinge. Als solch objektives Prinzip aber hat der Satz vom zureichenden Grunde bei Leibniz unbeschränkte Geltung und lässt für den Begriff eines grundlosen, unbedingten Geschehens oder der Freiheit nicht den mindesten Raum „il ne souffre aucune exception"[3]). Daher muss auch das menschliche Handeln sowohl in seinen Erfolgen und Wirkungen nach aussen hin wie in seiner subjektiven Entstehung durch Willensimpulse und Entschluss als ein

1) Vgl. Théod. II, 44 Gerh. VI, 127: et quoyque le plus souvent ces raisons determinantes ne nous soyent pas assés connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a Lettre V à Clarke § 125 Gerh. VII, S. 419.

2) Vgl. Zeller a. a. O., S. 317/18; 337/8; 409/10. Schopenhauer, Vierf. Wurzel des Satzes vom zureich. Grunde § 12: „Hume war der Erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Auktorität habe, und die Kreditive derselben zu verlangen. Sein Ergebnis, dass die Kausalität nichts weiter als die empirisch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zusände sei, ist bekannt".

3) Théod. II, 44 Gerh. VI, 127.

durchweg vom Kausalitätsgesetz beherrschtes und in die fortlaufende Kette von Ursachen und Wirkungen verflochtenes betrachtet werden. Mit einem Wort, die Annahme der menschlichen Wahlfreiheit oder eines grundlosen Entschliessens und Handelns der Seele ist mit der Überzeugung von einer durchgreifenden, absoluten Herrschaft des Satzes vom zureichenden Grunde unvereinbar, und Leibniz selbst hat dies an unzähligen Stellen seiner Schriften ausgesprochen[1]). Die Seele ist für ihn, in der konsequenten Auffassung seines Systems, wie er es mit Spionza ausgedrückt hat, in der That nichts als ein geistiger Automat „l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel"[2]). Leibniz ist Determinist, strengster Determinist, schon aus diesem einen Grunde der von ihm behaupteten absoluten Herrschaft des Kausalitätsgesetzes.

Hierzu gesellen sich dann noch andere Grundvoraussetzungen seines Systems. Das Handeln jedes einzelnen Wesens, d. h. der jeder Einzelsubstanz immanente Ablauf von Vorstellungen, in welchem sich das Universum von einem gewissen Gesichtspunkt aus spiegelt, und somit der Zusammenklang aller zu einer einzigen grossen Totalwirkung beruht auf der von Gott prästabilierten Harmonie[3]). Die

1) Théod. II, 2 Gerh. VI, 103: tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses, puisque rien ne sauroit arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effect. Mon. § 32 Gerh. VI, 612. Lettre à Coste, Gerh. III, 402: c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison determinante. V Lettre à Clarke, Gerh. VII, S. 419: Ce principe est celui du besoin d'une Raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Lettre à Remond, Gerh. III, 674: rien n'arrive sans une raison suffisante.

2) Théod. II, 52 Gerh. VI, 131; ebenso Théod. II, 403 Gerh. VII, S. 356. Der Ausdruck „automate spirituel" geht auf Spinoza zurück, welcher auch schon die Seele bezeichnete als „automatum spirituale" (de intell. emend. XI, 85).

3) So sagt Leibniz Théod. II, 62 Gerh. VI, 136/7: Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'Harmonie en général, et par conséquent de la préformation et de l'Harmonie préétablie de toutes choses entre elles,

Güte und Weisheit Gottes hat ihn die beste aller möglichen Welten wählen lassen, und seine Wahl diese Welt aus dem idealen ins reale Dasein, oder der blossen Möglichkeit in die Entelechie oder Wirklichkeit übergeführt. In dieser besten aller Welten ist alles bis aufs kleinste von Gott genau vorhergesehen und geordnet: „Dieu y a tout reglé par avance une fois pour toutes[1])"; denn auch die kleinste Abweichung würde seinen Plan zerstören und seine Wahl illusorisch machen[2]). In dem kritischen Teil unserer Arbeit werden wir näher ins Auge zu fassen haben, ob sich mit dieser streng prästabilierten Ordnung der Begriff der menschlichen Freiheit, das grundlose Entschliessen handelnder Wesen verträgt.

Endlich musste auch der eminent theistisch gedachte Gott der Leibniz'schen Philosophie massgebend für seine deterministische Anschauung sein. Der Gott Leibniz' ist

entre la nature et la grace, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière et même entre l'avenir et le passé, le tout conformement à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concervir; je ne pouvais manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a crée l'ame d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se representer par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon qu'il doit faire de soy même ce que l'ame ordonne. Monad. § 57 Gerh. VI, 616; Mon. § 63 Gerh. VI, 618; Principes de la natnre et de la grace § 12 Gerh. VI, S. 603. Lettre à Remond, Gerh. III, 636: chaque Monade est un miroir de l'Univers suivant son point de veue. — Or il n'est pas possible que l'Univers entier ne soit pas bien reglé. Lettre à Lady Masham, Gerh. III, 340/41; Lettre à Sophie Charlotte reine de Prusse, Gerh. III, 374.

1) Théod II. 9 Gerh. VI, 107; Principes de la nature et de la grace § 13 Gerh. VI S. 603.

2) Vgl. Zeller a.a.O., S. 132: Diese Übereinstimmung ist augenscheinlich nur dann möglich, wenn in der ursprünglichen Welteinrichtung die ganze weitere Entwicklung unabänderlich vorgebildet ist; wäre dagegen auch nur die kleinste Abweichung von dem einmal vorgezeichneten, bei der Weltschöpfung in Aussicht genommenen Weltlauf möglich, so wäre der ganze kunstvolle Plan unwiderbringlich gestört, und es wäre nichts geringeres, als eine Umschaffung aller Monaden, notwendig, um die universelle Harmonie wiederherzustellen.

nicht der Gott des rationalen Deismus, der nur ein überweltliches, selbstzufriedenes Dasein führt und das „All von aussen stösst“, sondern die miteingreifende, konkurrierende Ursache alles Geschehens, dessen Thätigkeit für jedes Einzelwesen eine erneute Schöpfung bedeutet. Speziell für den Menschen aber ist er der Hervorbringer alles Realen in seinen Handlungen, also von stetem determinierendem Einflusse auf die besondere Qualität unserer Willensäusserungen [1]). So wurde auch von dieser Seite seiner philosophisch-theologischen Anschauungsweise Leibniz zum Determinismus hingetrieben.

Alle diese drei in seiner Philosophie liegenden und mit grösserer oder geringerer Klarheit und Eindringlichkeit auch von ihm selbst zur Geltung gebrachten treibenden Gründe seines Determinismus hat Leibniz dann gleichzeitig durch ebensoviel Gegenmomente wieder ausser Wirksam-

---

1) Denn bei unserem Philosophen heisst es Théod. II, 27 Gerh. VI, 119: il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate perpetuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encore de l'action et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Théologiens et des Philosophes, que c'est une création continuée. Vgl. Théod. II, 298 Gerh. VI, 293: ce qui est positif (de la volonté) est en effet creé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre realité absolue des choses. Causa Dei § 9 Gerh. VI, 440: Actualia dependent a Deo tum in existendo tum in agendo, nec tantum ab Intellectu eius, sed etiam a Voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole prodit, etsi creaturae neque ex Dei essentia neque necessario promanent. § 10: In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet. Diese Äusserungen über die beständige Mitwirkung Gottes finden wir noch an vielen Stellen wiederholt, so z. B. in der Théod. II, § 382—391 Gerh. VI, 342—347; Monad. § 47 Gerh. VI, 614; und ein erst durch Gerhardt 1887 zum Druck gelangtes Manuscript enthält Gerh. III, 29 die fast wörtliche Wiederholung der aus der Causa Dei citierten Stelle.

keit zu setzen oder wenigstens zu korrigieren gesucht. Hiervon sogleich näheres.

Zunächst aber kommt unser Philosoph hier noch als Determinist in Frage, und wir werden sehen, wie derselbe auch negativ seine deterministische Anschauung gegen die Einwürfe der Gegner zu verteidigen gesucht hat. Gerade dies zeugt davon, wie innig Leibniz selbst ursprünglich und in der konsequenteren Richtung seines Denkens von der Wahrheit des Determinismus überzeugt war, und wie sehr er an demselben festzuhalten trachtete. Cartesius und einzelne seiner Anhänger hatten die Thatsache der menschlichen Wahlfreiheit aus der Evidenz der inneren Erfahrung, aus dem unmittelbaren Bewusstsein abzuleiten gesucht [1]). Ein jeder fühle sich in seinen Entschlüssen mit solcher Stärke der Überzeugung frei, dass jeder Zweifel hieran eine völlige Absurdität genannt werden müsse. Leibniz hat in Entgegnung hierauf keineswegs all die Scheingründe aufgedeckt, die zu diesem täuschenden Bewusstsein den Anlass geboten haben, aber doch in einem Punkte den Hebel der Kritik in sehr nachhaltiger und positiv wirksamer Weise angesetzt. Er hat gezeigt, dass sehr wohl Unkenntnis der in uns wirkenden Ursachen unserer Handlungsweise in unseren Augen den Schein der Freiheit hervorzubringen vermöchte, und den direkten Beweis hierfür mit Hülfe seiner psychologischen Grundannahmen

---

1) Cartesius behauptete Princ. phil. I, 41: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. Leibniz bespricht und widerlegt diese Behauptung Théod. II, 50 Gerh. VI, 130; ferner Théod. II, 292, Gerh. VI, 290: A cela Monsieur Descartes repondit, que nous sommes asseurés de cette providence (de Dieu) par la raison, mais que nous sommes asseurés aussi de nostre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons. Théod. II, 299 Gerh. VI, 293: M. Bayle combat le pretendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chés les Cartesiens. Théod. II, 305 Gerh. VI, 297: la manière des Cartesiens (nannte es Bayle) de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre indépendance.

zu liefern unternommen. Aus dem Kausalitätsgesetz folgte für Leibniz das Gesetz der Kontinuität oder Stetigkeit, sowohl des räumlich Koexistierenden wie des zeitlich Succedierenden. Es ist kein zureichender Grund vorhanden, dass zwei Dinge zugleich seien oder auf einander folgen, wenn nicht zwischen ihnen eine ununterbrochene Vermittelung oder ein kontinuierliches Band aus unendlich kleinen, stetig zusammenhängenden Teilchen vorhanden ist: „tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette regle à l'égard des changemens est une partie de ma loy de la continuite[1])." Dieses Gesetz, auf das psychologische Gebiet übertragen, ergiebt die Lehre von den unbewussten Vorstellungen[2]). Ausserdem bleibt nach dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches aus den Voraussetzungen der Monadenlehre unmittelbar hervorgeht und zugleich mit dem Gesetz der Stetigkeit von Leibniz zuerst in die Naturwissenschaft eingeführt ist[3]), die Gesamtsumme der lebendigen Kräfte unveränderlich, so dass die Wirkung der Ursache an Kraft gleich ist „Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la reaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus l'action est toujours égale à la reaction,

1) Nouveaux Essais IV. Ch. 16 § 12, Gerh. V, 455.

2) N. E. Preface, Gerh. V, 49: En un mot les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique, que les corpuscules dans la Physique; et il est également déraisonnable de rejetter les uns et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus verifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. J'appellois cela la loi de la continuité.

3) Zeller sagt a.a.O. S. 102: „Näher sind es zwei durchgreifende Gesetze, welche Leibniz durch seine dynamische Auffassung der Natur gewonnen und in dieser grundsätzlichen Fassung zuerst in die Naturwissenschaft eingeführt hat: das Gesetz der Stetigkeit und das Gesetz der Erhaltung der Kraft".

et l'effet entier est toujours equivalent à sa cause pleine"[1]). Allerdings kennt Leibniz nur die mechanische Form der Krafterhaltung und lässt einen Eindruck auf einen Körper nur in den Wirbelbewegungen „tourbillons" ohne Aufhören fortbestehen[2]), während die moderne Forschung erkannt hat, dass die mechanische Form zum grössten Teil mit der molekularen vertauscht, und das Fortbestehen der Kraft nicht allein in den mechanischen Bewegungen und Schwingungen, sondern vor allem in der durch die Kompression der Moleküle gewonnenen Wärme zu sehen ist[3]).

Innerhalb der Leibniz'schen Psychologie hat nun dieses Gesetz auch für die Vorstellungsbewegung entscheidende Kraft. Demnach bleibt jeder in unseren Bewusstseinsinhalt aufgenommene Eindruck in demselben, wenn auch durch andere Geistesphänomene zurückgedrängt, doch in unendlich verkleinertem Masse und somit als unbewusste Vorstellung erhalten, um dann gelegentlich einmal seinen Einfluss auf andere zur Helle des Bewusstseins gelangende Vorstellungen und Willensimpulse in verstärken-

1) Principes de la nature et de la grace § 11 Gerh. VI, 603. Vgl. Lettre à Arnauld, Gerh. II, 137.

2) Vgl. N. E. II, Ch. I § 10 Gerh. V, 101: Une Substance, qui sera une fois en action, le sera tousjours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. Frappant un corps on y excite ou determune plustost une infinité de tourbillons comme dans un liqueur, car dans le fond tout solide a un degré de liquidité et tout liquide un degré de solidité, et il n'y a pas moyen d'arrester jamais entierement ces tourbillons internes. Vgl. Th III, 345 Gerh VI, 319: Je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale.

3) Vgl. Helmholtz: „Über die Erhaltung der Kraft", Abschnitt IV: „Das Kraftäquivalent der Wärme". Ferner Zeller a. a. O. S. 736: „Wenn schon ein Leibniz in der Erhaltung der Kraft ein allgemeines Naturgesetz erkannte, so hat doch erst die mechanische Wärmetheorie möglich gemacht, dieses Gesetz, welches für die Methaphysik und die Psychologie ebenso wichtig ist, wie für die Physik, genauer zu formulieren, wissenschaftlich sicher zu stellen und anwendbar zu machen".

der oder abschwächender Richtung zur Geltung zu bringen. „D' ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion, c'est à dire des changemens dans l'ame même dont nous ne nous appercevons pas, parceque les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effect et de se faire sentir au moins confusement dans l'assemblage“ [1]). Indem dieser Einfluss infolge der Dunkelheit und Unbewusstheit der wirkenden Vorstellung ein unmerklicher ist, entsteht die Einbildung der Wahlfreiheit [2]). In Wirklichkeit macht sich alles, was je an Neigungen, Leidenschaften, Vorstellungen in uns zur Realität gelangt ist, in seiner stetig erhaltenen, aber abgeschwächten Qualität als Willensimpuls geltend, und die Resultante aller dieser in verschiedener Stärke wirkenden Strebungen und Widerstrebungen ist dann der endgültige Entschluss [3]). So sucht Leibniz den für die Freiheit des Menschen aus der Evidenz des Bewusstseins entnommenen Beweis zu entkräften.

1) N. E. Preface, Gerh. V, 46/47. Dasselbe sagt Leibniz N. E. II Ch. 20, 56, Gerh. V, 152/53 und Lettre à Remond, Gerh. III, 657. Vgl. N. E. II, Ch. 1 § 11, Gerh. V, 103: il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune n'en sauroit jamais estre effacée entièrement.

2) N. E. Preface, Gerh. V, 48: Ce sont ces petites perceptions qui nous determinent en bien de rencontres sans qu'on y pense et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une indifference d'equilibre, comme si nous estions indifferens entierement de tourner (par exemple) à droit ou à gauche. Noch ausführlicher spricht dies Leibniz aus N. E. II, Ch. 1 § 15, Gerh. V, 105.

3) N. E. II Ch. 21 § 39, Gerh. V, 175: Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit — Et de toutes ces impulsions resulte enfin l'effort prevalente qui fait la Volonté pleine. Théod. II, 80 Gerh. VI, 145: Ainsi c'est le resultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et decretoire. Vgl. Remarques sur le Livre de l'origine du mal, Gerh. VI, 413.

Auch in der Widerlegung der von den Indeterministen, namentlich von Bayle hervorgehobenen Möglichkeit einer völligen Indifferenz oder eines völligen Gleichgewichts der Seele zwischen zwei zu wählenden Gegenständen zeigt Leibniz seine deterministische Richtung. Einen Fall, wie ihn der bekannte Esel des Buridan bietet, hält Leibniz für unmöglich, für chimärisch. Als Beweis, hierfür giebt er erstens an, dass das Universum niemals in zwei gleiche und ähnliche Hälften geteilt oder zerschnitten werden kann. „Le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre“, sagt Leibniz gegen Bayle, „est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment Car l'univers ne sauroit être miparti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit egal et semblable de la part et d'autre“ [1]. Wirksamer aber als diesen künstlich herbeigeholten Beweis führt Leibniz gegen die Möglichkeit des Falls einer völligen Indifferenz oder eines völligen Gleichgewichts der Seele zweitens seine Theorie der unendlich kleinen oder unbewussten Vorstellungen ins Feld. Denn von der Masse der gewissermassen hinter den Coulissen des menschlichen Bewusstseins als Willensimpulse agierenden Vorstellungen giebt die eine oder die andere, wenn auch unbewusst und unbemerkt, sicherlich den Ausschlag. Dies spricht Leibniz am deutlichsten aus im Brief an Coste, s. Gerh. III, 403: quoique nous ne soyons pas toujours capables de nous appercevoir de toutes les petitis impressions, qui contribuent à nous déterminer, il y a toujours quelque chose qui nous détermine entre deux

1) Théod. II, 49 Gerh. VI, 129. Vgl. lettre à Coste, Gerh. III, 402: Le cas d'un parfait equilibre est chimerique et n'arrive jamais, l'univers ne pouvant point estre ny parti ny coupé en deux parties egales et semblables.

contradictoires, sans que le cas soit jamais parfaitement egal de part et d'autre[1])".

Im übrigen aber kämpft Leibniz hier, wie von vornherein bemerkt sei, gegen Windmühlen. Denn nicht die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Existenz eines völlig äquilibren Zustandes der Seele, in welchem gleich starke Motive nach entgegengesetzten Seiten wirken, entscheidet zu Gunsten oder Ungunsten der Freiheitstheorie, sondern einzig die Entscheidung der Frage, ob, unter hypothetischer Annahme eines solchen Zustandes, die Seele dennoch infolge grundloser Selbstbestimmung zur Entscheidung gelangen oder zur Passivität verurteilt sein würde. Hätte Leibniz als konsequenter Determinist Farbe bekennen wollen, so musste er sich unter Anerkennung der nicht abzuleugnenden Möglichkeit des erwähnten Falls zu der dann unfehlbar stattfindenden Folge völliger Passivität unserer Seele bekennen. Aber Leibniz war eben nicht Vertreter eines folgerichtigen Determinismus, sondern zugleich, und hiermit kommen wir zu dem zweiten Abschnitt des darstellenden Teils unserer Arbeit, von dem Bestreben erfüllt, seine in ihren Grundelementen deterministische Ansicht mit den Lehren von der absoluten Wahlfreiheit oder den Lehren des Indeterminismus zu versöhnen.

Notwendigkeit und Folge aus gegebener Ursache sind korrelate Begriffe[2]). Da nun der Satz vom zureichenden Grunde in der Leibniz'schen Philosophie alles äussere und innere Geschehen beherrscht, so muss auch alles

1) Vgl. N. E. II Ch. 21 § 36, Gerh. V, 174: nous ne sommes jamais parfaitement en balance et ne saurions estre mi-partis exactement entre deux cas; ibid. § 48 Gerh. V, 133: on n'est jamais indifferent à l'égard de deux partis.

2) Schopenhauer sagt in seiner Preisschrift über die Freiheit des Willens I, 1: „Notwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde sind Wechselbegriffe, d. h. überall kann der eine an die Stelle des anderen gesetzt werden. — Jede Folge aus einem Grunde ist notwendig, und jede Notwendigkeit ist Folge aus einem Grunde". Vgl. s. Abh.: Über die vierf. Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 49.

notwendig sein. Nun jedoch spaltet Leibniz den Begriff der Notwendigkeit in eine metaphysische, logische oder mathematische Notwendigkeit auf der einen, und eine hypothetische oder moralische Notwendigkeit auf der anderen Seite „Il faut toujours distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale"[1]). Er thut dies, um den Begriff der menschlichen Verantwortlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit zu retten und damit Gott als den gütigen und gerechten Gott der christlichen Religion und seines damit korrespondierenden individuellen Glaubens von dem Vorwurf einer Urheberschaft des moralischen Übels gereinigt erscheinen zu lessen. Das metaphysisch Notwendige stützt sich nach ihm auf den Satz des Widerspruchs oder der Identität, das hypothetisch oder moralisch Notwendige allein auf den Satz des zureichenden Grundes[2]) Nur das erstere ist absolut notwendig und schliesst, da sein Gegenteil einen Widerspruch enthält, also undenkar ist, die Möglichkeis des Nicht- und Andersseins aus. Alle metaphysischen, logischen und mathematischen Wahrheiten, das Dasein Gottes sowohl wie die Gleichheit der Radien im Kreise, sind absolut notwendig „les conséquences géometriques et métaphysiques nécessitent[3]). Alle Einzeldinge dagegen, sowie die sie beherrschenden Naturgesetze sind zwar nach dem Princip des zureichenden Grundes sowohl unter einander als in und durch Gott bedingt, da seine Güte und Weisheit ihn die Wahl des Besten treffen lassen

1) Théod. II, 310 Gerh. VI, 300. Vgl. auch Théod. I § 2, II § 37, 53, 174, 349, 367 Gerh. VI, S. 50, 123, 131, 218, 321, 333 und lettre V à Clarke § 4, Gerh VII, 389

2) Lettre à Clarke § 10 Gerh. VII, 390 heisst es: La nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique défend de l'autre grand principe de nos raisonnemens qui est celui des essences; c'est à dire celui de l'identité ou de la contradiction.

3) N. E. II Ch. 21 § 13 Gerh. V, 164.

mussten[1]), aber doch nur hypothetisch und moralisch notwendig; denn ihr Gegenteil schliesst keinen Widerspruch in sich.

Hiermit verbindet Leibniz dann noch häufig zur weiteren Verstärkung seiner Ansicht den Gegensatz der causes inclinantes und nécessitantes. Gott wurde zur Wahl der besten aller Welten, die neben unzähligen anderen Möglichkeiten in seinem Geiste ideal vorgebildet lag, nicht necessitiert, sondern nur incliniert, und ebenso darf man bei den Motiven der menschlichen Handlungen nur von einer hinneigenden, aber keiner nötigenden Kraft reden, „il y a toujours", sagt Leibniz unzweideutig Théod. II, 45 Gerh. VI, 127, „une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline sans nécessiter. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire[2])". Es fallen diese Unterschiede nicht ganz mit der Unterscheidung einer absoluten oder metaphysischen und hypothetischen Notwendigkeit zusammen, und wir werden

1) Vgl. Monad. § 55 Gerh. VI, 616: Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir et que sa puissance le fait produire. Théod. II, 8 Gerh. VI, 107: Or cette supreme sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Théod. II, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208 Gerh. VI, 144, 145, 147, 169, 238, 240, 241. Principes de la nature et de la grace § 10—13 Gerh. VI, 603/4.

2) Ebenso heisst es lettre à Coste, Gerh. III, 402: il y a toujours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse necessiter. Et comme Dieu est toujours porté infalliblement au meilleur, quoyqu'il n'y soit point porté necessairement (autrement que par une necessité morale), nous sommes toujours porté infalliblement à ce qui nous frappe le plus mais non pas necessairement. Causa Dei § 105 Gerh. VI, 454: licet enim numquam quicquam eveniat, quin eius ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrii .... dicendum tamen est, has determinationes esse tantum inclinantes non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Vgl. ferner: N. E. II Ch. 21 § 8, Gerh. V, 161; Remarques sur le Livre de l'origine du mal § 19 Gerh. VI, 420; lettre V à Clarke § 8 Gerh. VII, 390

später noch eingehender darauf hinweisen, wie Leibniz auf den Begriff der causes inclinantes wohl ursprünglich nur auf rein psychologischem Gebiete geraten ist. Zur Genüge aber geht aus den beiden letzten Abschnitten hervor, dass und in welcher Weise Leibniz die von ihm proklamierte absolute Herrschaft des Satzes vom zureichenden Grunde anderwärts wiederaufzuheben versucht hat.

Was nun die von Seiten der prästabilierten Harmonie gegebene Nötigung zum Determinismus anbetrifft, so sucht Leibniz derselben dadurch zu entgehen, dass er diese Harmonie an vielen Orten seiner Schriften einseitig als eine von Gott gesetzte Ordnung und Regelung des Geschehens in der rein mechanischen Körperwelt auffasst[1]). Die Bewegungen der Körper sollen dem spontan erfolgenden Verlauf der Vorstellungen in den geistigen Substanzen genau angepasst sein, während, womit nun freilich überaus viele an anderen Stellen sich findende Sätze Leibniz' im Widerspruch stehen[2]), der von Gott gleichfalls prästabilierte Vorstellungsverlauf der Geister mit einer gewissen Absichtlichkeit verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt wird[3]). Ja, Leibniz geht so weit, gerade sein System der

1) Th. II, 323 Gerh. VI, 308: il est vrai que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, *τὸ αὐτοκίνητον*, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive et a besoin d'être poussée pour agir.

2) Vgl. die Citate S. 10 Anm. 3.

3) Die vorwaltende Prästabiliertheit der mechanischen Welt zeigt sich am schärfsten in der Stelle Théod. II, 66 Gerh. VI, 138/39: Car en tant que l'ame a de la perfection et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'ame et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres: et en tant que l'ame est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'ame au corps, en sorte que l'ame se laisse incliner par les passions qui naissent de representations corporels: ce qui fait le même effect et la même apparence, que si l'un dependoit de l'autre immediatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'ame represente les corps qui l'environnent.

prästabilierten Harmonie zu benutzen, um den Begriff der menschlichen Willensfreiheit, den er auf der einen Seite hinausgewiesen hat, auf der anderen, freilich in veränderter Gestalt, wiedereinzuführen. Er sagt nämlich Théod. II § 63 Gerh. VI, 137: „Et bien loin que cela (principe de l'Harmonie) fasse prejudice à la liberté, rien n'y sauroit être plus favorable" und § 64: „D'ailleurs tout ce qui passe dans l'ame ne dependant que d'elle, selon ce systeme, et son état suivant ne venant que d'elle et de son état present, comment luy peut on donner une plus grande independance?[1])". Unserem Philosophen erscheint demnach, wie uns Allen, solange wir uns von tieferem Denken fernhalten, recht eigentlich nur derjenige als unfrei, der von physischen, materiell wirkenden Ursachen beeinflusst wird[2]), wobei die Nötigung von innen heraus durch reproducierte Vorstellungen und die ganze von uns selbst nur

1) Vgl. Théod. II, 377 Gerh. VI, 339; Lettre V à Clarke § 6 Gerh. VII, 390. Manuscript gegen Bayle, Gerh. III, 36: Nec divina praeordinatio libertati obstat.

2) Denn Leibniz sagt: Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres, nous demandons non seulement qu'elles soyent spontanées, mais encore qu'elles soyent deliberées. N. E. II Ch. 21 § 9, Gerh. V, 161; ebenso Manuscript gegen Bayle, Gerh. III, 36: Libertas voluntatis consistit tum in eo ut sponte, tum ut deliberato agamus. Vgl. K Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. II, 518: „Die menschliche Freiheit besteht (nach Leibniz) darin, dass nicht fremde Gewalt unseren Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet". Kant, Kr. der reinen Vernunft, Auflösung der kosmolog. Ideen: „Die Freiheit im prakt. Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit". Schopenhauer, Freiheit des Willens I, 1a: „Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es in dieser Bedeutung (phys. Bed. des Begr. der Freiheit) frei: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwa auf seinen Willen selbst Einfluss haben mag. Denn nur auf das Können d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung".

zum Teil gekannte Beschaffenheit unseres Bewusstseins[1]) ausser Acht gelassen oder wesentlich als Freiheit empfunden wird. Indem nun Leibniz zufolge seiner prästabilierten Harmonie jeden Einfluss der materiellen Welt auf die Geistessubstanz leugnete und durch eine immanente, die Bewegungen der Körperwelt gerade so und nicht anders wiederspiegelnde Folge von Vorstellungen der Seelen ersetzte, konnte er glauben, gerade für diesen Begriff der Freiheit oder Spontaneität[2]), den scheinbarsten Anhalt gewonnen zu haben.

Auch für die göttliche Erhaltung oder fortgehende Schöpfung in dem unmittelbaren stetigen Einfluss endlich, wie ihn die Abhängigheit der Geschöpfe nicht nur dem Sein der Substanz, sondern auch der Thätigkeit nach verlangt[3]), weiss Leibniz den strengen Determinismus fernzuhalten und den Freiheitsbegriff in einer durch das moralische Gefühl geforderten Weise in Wirksamkeit zu setzen. Gott ist zwar die unmittelbar mitwirkende Ursache des thätigen Seins der Geschöpfe, aber doch bringt er beständig nur dasjenige in ihnen hervor, was positiv, gut und vollkommen ist. Daneben aber handelt das Geschöpf, und zwar völlig unabhängig von Gottes Mitwirkung, in allen Handlungen, die man als Modifikationen der aus der eigenen Substanz des Geschöpfes sich unmittelbar und

1) Théod. II, 403 Gerh. VI, 357: Mais il est impossible que l'ame puisse connaitre distinctement toute sa nature, et s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plustost concentrées ensemble, s'y forme. N. E. Ch. 21 § 13, Gerh. V, 164: nous sommes aussi peu capables de nous appercevoir de tout le jeu de nostre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses.

2) Lettre à Coste, Gerh. III, 403: nous sommes toujours dans une parfaite spontanéité, et ce qu'on attribue aux impressions des choses externes, ne vient que des perceptions confuses en nous, qui y repondent, et qui ne pouvoient point manquer de nous estre données d'abord en vertu de l'Harmonie préétablie, qui fait le rapport de chaque substance à toutes les autres.

3) Théod. II, 27 Gerh. VI, 119 (s. S. 12, Anm. 1).

notwendig ergebenden Schranken und Unvollkommenheiten auffassen kann, also innerhalb der Sphäre der Privation und Negation „le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif[1])". So soll, wenn wir Leibniz' Intentionen recht verstehen, die Urheberschaft des moralischen Übels von Gott hinweggenommen und die Verantwortlichkeit des Menschen gerettet werden.

Bis hierher haben wir das in Leibniz' Werken vorgefundene widerspruchsvolle Material zur Freiheitslehre möglichst objektiv darzulegen versucht; nunmehr wird die Kritik zu untersuchen haben, ob diese Lehre Leibniz' von der menschlichen Wahlfreiheit mit seinem gesamten philosophischen System überhaupt im Einklang steht und von dem augenblicklichen Standpunkte der auf die deterministischen und psychologischen Fragen bezüglichen Forschung aus als haltbar betrachtet werden darf.

---

1) Théod. II, 29 Gerh. VI, 119. Vgl. Théod. II, 30 Gerh. VI, 120; Théod. II, 31 Gerh. VI, 121: Et lorsqu'on dit que la creature depend de Dieu en tant qu'elle est, et tant qu'elle agit, et même que la conservation est une creation continuelle; c'est que Dieu donne toujours à la creature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumieres: au lieu que les imperfections et les defauts des operations viennent de la limitation originale. Théod. II, 32 Gerh. VI, 121: l'action de la creature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la creature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même, pour être ce qu'elle est. Causa Dei § 69 Gerh. VI, 440 respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis et relationis pure positivae esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam iam in statu possibilitatis .... habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura sed Deus foret. Théod. II, 153, 167, 377/8 Gerh. VI, 201, 209, 339/40. Monad. § 42 Gerh. VI, 613.

Als Hauptsatz Leibniz' für das Kapitel der menschlichen Wahlfreiheit kann wohl die Formel: Der Wille folgt stets dem stärksten Motiv "le choix suit la plus grande inclination"[1]) betrachtet und demgemäss vorangestellt werden. Dieser Satz ergiebt sich als eine notwendige Folge aus dem von unserem Philosophen so stark betonten Prinzip des zureichenden Grundes. Jedes Ding hat seine Ursache, also auch unsere Willensentschlüsse, die, im Falle, dass zu gleicher Zeit mehrere Impulse auf uns einwirken, naturgemäss dem stärksten folgen werden. Massgebend für die Stärke eines Motivs ist aber die in demselben liegende Vorstellung des Gutes: „jamais la volonté n'est portée à agir, que par la representation du bien"[2]), mag dieses Gut nun je nach unserer jeweiligen Einsicht ein wirkliches oder scheinbares, von ewiger oder zeitlicher Dauer sein[3]). Und indem Leibniz es unzweideutig ausspricht, dass das endgültig wirksame Motiv stets von dem stärksten angenehmen Gefühlston oder der Empfindung der grössten Lust

---

1) Lettre à Coste, Gerh. III, 401. Ebenso Lettre à Clarke § 4 Gerh. VII, 389 tout esprit suit l'inclination la plus grande.

2) Théod. II, 45 Gerh. VI, 128. Ebenso heisst es N. E. II Ch. 21 § 35, Gerh. V, 170: c'est le bien et le plus grand bien qui determine la volonté; ibid. 171: la volonté suit le plus grand bien.

3) Lettre à Clarke § 8 Gerh. VII, 390. N. E. II Ch. 21 § 35, Gerh. V, 172: Ainsi si nous préferons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir ny le mal qu'il y a, ny le bien qui est dans le parti contraire. Nous supposons ou croyons, que le plus grand bien est dans le meilleur parti ou le plus grand mal dans l'autre. Théod. II, 33, Gerh. VI, 122: La volonté tend au bien en général; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la supreme perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en eux mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au prejudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendence ulterieure que le defaut consiste. Vgl. Livre de l'origine du mal § 2 und § 13, Gerh. VI, 401 u. 413.

begleitet ist[1]), steht er durchaus in Übereinstimmung mit der modernen Forschung und Anschauung. Der Einwand, dass das unmittelbare Bewusstsein uns von der Freiheit des Wollens in evidentester Weise überzeuge, ist längst zerstört worden[2]), und Leibniz selbst hat hiergegen ein treffliches Argument ins Feld geführt. Aber die von Leibniz gegen die Aussage des Bewusstseins geführte Argumentation ist unvollständig, denn das unmittelbare Bewusstsein täuscht aus mehr als einem Grunde. Es ist seitens der empirisch-psychologischen Forschung der Gegenwart zunächst bis zur völligen Evidenz erwiesen worden, dass uns die in uns stattfindenden Vorgänge zwar als Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung gegeben sind, dass es aber ein vergebliches Mühen ist, sie im Augenblick ihres Entstehens zu Objekten der Beobachtung machen zu wollen[3]). Der Mensch vermag sich nicht in dem Masse

1) N. E. II Ch. 21 § 46, Gerh. V, 130: Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. Vgl. Lettre à Coste, Gerh. III, 402: Lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile et moins agreable d'ailleurs, il luy sera devenu peutestre le plus agreable par caprice, par un esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goust depravé, qui ne laisseront pas d'estre des raisons determinantes, quand même ce ne sauroient pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire.

2) So sagt z. B. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1880, Bd. II, S. 400: „In Wahrheit besteht jenes Freiheitsbewusstsein nur in der Vorstellung, dass für den Willen statt des gegebenen ein anderer Impuls hätte entscheidend werden können, eine Vorstellung, die man mit ebenso vielem Rechte für die Determination benutzen könnte".

3) Lotze sagt in seinen „Grundzügen der Psychologie" zum Schluss: „Es ist nicht wahr, dass wir in unserer Selbstbeobachtung die zwingenden Gründe für alle unsere Handlungen finden. Sehr häufig finden wir gar nichts". Vgl. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1874, Bd. I, S. 35: „Die innere Wahrnehmung hat das Eigentümliche, dass sie eine innere Beobachtung werden kann. Gegenstände, die man, wie man zu sagen pflegt, äusserlich wahrnimmt, kann man beobachten; man wendet, um die Erscheinung genau aufzufassen, ihr seine volle Aufmerksamkeit zu. Bei Gegenständen, die man innerlich wahrnimmt,

objektiv zu werden, dass er, aus seiner Subjektivität völlig heraustretend, sein unmittelbares Vorstellen und Begehren zum Gegenstande seiner Betrachtung machte. Sein scheinbar objektives Beobachten würde sogleich wieder zu einem neuen Faktor der Subjektivität werden und das psychologische Resultat ändern. So sind wir also für die Erklärung unserer inneren Vorgänge immer nur auf die Erinnerung angewiesen, und diese kann aus vielen Gründen irreführen. Einmal ist wohl jede Erinnerung mehr oder minder lückenhaft; Motive, die vor Zeiten bei Entstehung dieser oder jener Handlungsweise von entscheidendem Einfluss waren, sind in unserer Einnerung verblasst, und so vermag schon aus diesem einfachsten Grunde die Illusion des unmotivierten, grundlosen Handelns zu entstehen. Hierzu gesellen sich aber noch andere diese Täuschung veranlassende Gründe. Der Freiheitsbegriff ist vielfach, ja man kann sagen meistenteils, eine durch die Induktion aus früheren Erfahrungen gewonnene Überzeugung, die aber, weil sie ein wichtiges Moment ausser Rechnung lässt, eben deshalb als falsch und irreführend bezeichnet werden muss. Wir machen oft die Erfahrung, dass die Menschen und speziell auch wir selbst in Fällen gleicher Veranlassung ungleich reagieren. Hieraus abstrahieren wir dann vermittelst unbewusster Induktion den Begriff des grundlosen Entschliessens oder der Freiheit[1]). Dabei wird dann aber der Umstand übersehen, dass zur Entstehung einer Handlung mindestens zwei Ursachen nötig sind, die

ist dies aber vollständig unmöglich. Dies ist insbesondere bei gewissen psychischen Phänomenen, wie z. B. beim Zorn unverkennbar. Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er bereits abgekühlt und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit besteht aber auch in allen anderen Fällen. Es ist ein allgemein gültiges Gesetz, dass wir niemals den Gegenständen innerer Wahrnehmung unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden vermögen".

1) Vgl. Feuerbach: „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie." Leipzig 1866, S. 88 und 89.

bestimmende Kraft A und die so und nicht anders geartete Receptionsfähigkeit des B, auf welches A einwirkt. Als das gleiche Motiv im ersteren Falle von bestimmender Wirkung auf uns war, waren wir selbst eben infolge unserer ganzen Lebenslage, unseres ganzen alle bis dahin percipierten Eindrücke in sich schliessenden Bewusstseinsinhaltes gerade für dieses Motiv receptiv gestimmt. Später hatte sich unsere gesamte Bewusstseinsqualität verändert, und das Motiv, das früher das Endresultat unseres Wollens gezeitigt hatte, musste nun seinen Einfluss an andere, unserem veränderten inneren Gesamtzustande angepasste Motive abgeben. Hier setzt auch Leibniz' sehr wirksame Kritik gegen die Selbstaussage des Bewusstseins ein. Das Bewusstsein gelangt, so meint Leibniz, zur Illusion der Freiheit, weil es die in uns liegenden und als Motive wirkenden unendlich kleinen Vorstellungen ausser Acht lässt. In der That ist hiermit nichts anderes ausgesprochen, als dass bei dem Zustandekommen eines Entschlusses stets als hervorragender Faktor unsere, eine Menge unendlich kleiner und damit meist unbemerkbarer Vorstellungen in sich enthaltende Bewusstseinsqualität in Rechnung gezogen werden muss[1]). Diese Theorie der dunklen oder unbewussten Vorstellungen hat seitdem an Geltung nichts verloren. Freilich hat die moderne Psychologie nicht gerade die einmal von uns percipierten Eindrücke selbst erhalten wissen wollen, sondern nur ihren dauernden Einfluss in sogenannter funktioneller Disposition des Geistes konstatieren zu müssen geglaubt. Abgesehen aber davon, dass diese Änderung im Hinblick auf das psychologische

1) Vgl. Citate S. 16 Anm. 2 und N. E. II Ch. 21 § 13, Gerh. V, 164: Et si nous ne remarquons pas tousjours la raison qui nous determine ou plustost par laquelle nous nous determinons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous appercevoir de tout le jeu de nostre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous sommes de demêler toutes les machines que la nature fait jouer dans le corps; ibid. § 39, Gerh. V, 178. Théod. II, 403 Gerh. VI, 357.

Endresultat unwesentlich erscheint, wird man doch vielleicht mit Leibniz konsequenter verfahren, wenn man die einmal percipierten Eindrücke selbst in minimaler und minimalster Form als fortbestehend annimmt. Denn es giebt zufolge des im Bereiche des äusseren wie inneren Sinnes anerkannten Kausalitätsgesetzes keinen zureichenden Grund für das Verschwinden der einmal zum Ausdruck gelangten geistigen Bewegung. So hat also Leibniz der Theorie des Determinismus in mehr indirekter und negativer Weise durch Entkräftung der Einwände der Gegner, freilich aber zugleich auch durch die positive Aufstellung eines psychologischen Grundgesetzes einen ausserordentlich wichtigen Dienst geleistet. Dennoch aber will er aus den sittlich-theologischen Grundvoraussetzungen seines Systems heraus nicht Determinist in der allgemein gültigen Bedeutung dieses Wortes sein, sondern versucht, dem Freiheitsbegriff sein Recht zu wahren. Daher macht Leibniz die Unterscheidung jener doppelten Art der Notwendigkeit, der metaphysischen oder unbedingten und der hypothetischen oder moralischen, von denen jene durch den Satz des Widerspruchs oder der Identität, diese durch den Satz des zureichenden Grundes bedingt sein soll. Nur die erstere Notwendigkeit ist wahrhaft als solche zu bezeichnen. A ist A und kann nicht non A sein. Der Begriff des A schliesst die Existenz und sogar die Denkbarkeit des Gegenteils aus. Anders verhält es sich mit der aus dem Satz des zureichenden Grundes folgenden hypothetischen Notwendigkeit. Das hypothetisch Notwendige ist zufällig, da sein Gegenteil möglich ist, und dieser Zufälligkeit entspricht eben, auf das Gebiet der menschlichen Handlungen angewandt, der Begriff der Freiheit[1]).

1) Remarques sur le livre de l'origine du mal § 14 Gerh. VI, 413/14: on confond une consequence necessaire par une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est fondée que sur des verités de convenance, et qui ne laisse pas de reussir, c'est à dire qu' on confond ce qui depend du principe de contradiction,

Es fragt sich nun zunächst, ob Leibniz das Kausalitätsgesetz nur für Gott aufgehoben wissen will bei dessen Entschlusse, die beste aller Welten ins Dasein zu setzen, oder auch für die einzelnen Handlungen der Menschen. Zunächst heftet er sich an den ersteren Punkt. Gottes Güte und Weisheit wählten die bestehende Welt und liessen sie vermöge seiner Macht mit allen ihren bis aufs kleinste vorgesehenen Einzelheiten ins Leben treten. Aber in dem Bereiche idealer Möglichkeit lagen für Gott noch unzählige andere Welten beschlossen, die daher ebenso existenzmöglich erscheinen.

Hierauf lässt sich nun zunächst erwidern, dass eine solche Möglichkeit doch wohl unter der Voraussetzung der höchsten Güte und Weisheit Gottes nicht zugegeben werden darf. Es hiesse Gottes eigenstes Wesen vernichten, wollte man annehmen, dass er jemals anders als dieser höchsten Güte und Weisheit entsprechend hätte handeln können. Die ihm via eminentiae zugeschriebenen Eigenschaften postulieren in unabänderlicher und unbezweifelbarer Weise gerade die bestehende als die beste aller Welten und lassen für ihn keine andere Wahl übrig. Wollte man aber auch zugeben, dass das Prinzip des zureichenden Grundes für Gott keine unbedingte Gültigkeit habe und keine absolute Notwendigkeit enthalte, so wird man dies doch nach der einmal vollzogenen Wahl des Schöpfers nicht auch für das

---

qui fait les verités necessaires et indispensables, avec ce qui depend du principe de la Raison suffisante, qui a lieu encore dans les Verités contingentes. Vgl. Lettre à Coste 2. Abschnitt Gerh. III, 400: Une verité est necessaire, lorsque l'opposé implique contradiction; et quand elle n'est point necessaire, on l'appelle contingente; u. 4. Abschnitt Gerh. VII, 400/1: Cependant quoique tous les faits de l'univers soyent maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce que revient à la même chose) determinés en eux mêmes et même liés entre eux, il ne s'ensuit point que leur liaison soit toujours d'une veritable necessité, c'est à dire, que la verité, qui prononce qu'un fait suit de l'autre, soit necessaire. Et c'est ce qu'il faut appliquer particulierement aux Actions Volontaires.

Leiden und Handeln der Geschöpfe zugeben dürfen. Gott hat die Welt, so wie sie ist, nun doch einmal gewählt, und damit ist die unabänderliche Determiniertheit alles Geschehens ausgesprochen[1]). Hier den Begriff der Freiheit noch in Anwendung bringen, hiesse denselben verkehren. Mag immerhin von der moralischen Freiheit, wie sie für Gott vor seiner Wahl der bestehenden Welt existierte, gesprochen werden: für die Geschöpfe hat sie jedenfalls nach vollzogener Wahl ihre Geltung verloren. Hier heisst es, Notwendigkeit, absolute und unbedingte Notwendigkeit und nicht bloss Zufälligkeit oder gar Freiheit anerkennen.

Aber auch noch von einer anderen Seite aus vermag die Kritik den von Leibniz eingeführten Begriff der hypothetischen Notwendigkeit zu zerstören. Notwendigkeit und Folge aus gegebener Ursache, noch einmal, sind Wechselbegriffe. Im Begriff der Ursache für eine bestimmte Sache liegt die Ausschliessung jeder anderen entgegengesetzten Wirkung. Die Möglichkeit, dass eine gegebene Ursache eine andere als die bestimmte Wirkung erzeuge, besteht nur, solange wir den festen Kausalitätszusammenhang zwischen zwei succedierenden Erscheinungen nicht durch Induktion aus der Erfahrung kennen gelernt haben. Ist aber diese Kenntnis einmal gewonnen, so hört die Möglichkeit, dass auf A nicht B sondern statt dessen C folge, realiter auf, wenn auch im Gebiete des reinen Denkens der entgegengesetzte Erfolg als widerspruchslos und daher als idealiter möglich erscheint[2]). „Möglichkeit"

---

1) Vgl. lettre à Coste, Gerh. III, 400: mais dès qu'il a choisi, il faut avouer, que tout est compris dans son choix, et que rien ne sauroit estre changé, puisqu'il a tout prévu et réglé une fois pour toutes, lui qui ne sauroit régler les choses par lambeaux et à baston rompu.

2) Vgl. Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie: „Die Möglichkeit ist nur im Gebiete der Reflexion und für die Vernunft da, das Wirkliche im Gebiete der Anschauung und für den Verstand, das Notwendige für beide. Sogar ist eigentlich der Unterschied zwischen not-

ist eben ein rein auf die Sphäre des Erkennens beschränkter Begriff, für den in der realen Welt kein Platz ist. Hier ist eben alles wirklich und bei dem einmal vorausgesetzten Kausalitätsgesetz notwendig. Eine hypothetische Notwendigkeit existiert eben deshalb nicht; für sie giebt es in der realen Welt keinen Raum. So ist der ganze Versuch Leibniz', dem Begriff der Freiheit durch Unterscheidung einer unbedingten oder absoluten und hypothetischen Notwendigkeit eine Zufluchtsstätte zu ermitteln, als durchaus verfehlt zu betrachten.

Nicht anders verhält es sich mit den Versuchen unseres Philosophen, der von Seiten der prästabilierten Harmonie her gegebenen Nötigung zur deterministischen Theorie durch nachträgliche Korrektur der ursprünglichen Grundannahmen zu entgehen. An unzähligen Stellen seiner Schriften hat Leibniz es aufs unzweideutigste ausgesprochen, dass der gesamte Vorstellungsverlauf der Monaden von Gott auf unabänderliche Weise gemäss seiner Wahl der besten aller Welten bedingt sei. Nachher aber, als er den geistigen Substanzen ihre Freiheit retten wollte, lässt er es den Anschein gewinnen, als ob nur die Körperwelt in ihren mechanischen Bewegungsgesetzen den Vorstellungen der Geisterwelt angepasst wäre. So erscheint das Handeln der Geister als frei und unbedingt und nur dasjenige der Körper, wenn anders man hier überhaupt von Handeln reden kann, als durch Gott unabänderlich bestimmt[1]).

wendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle drei in Eins zusammen. Denn Alles, was geschieht, geschieht notwendig, weil es aus Ursachen geschieht, die aber selbst wieder Ursachen haben; so dass sämtliche Hergänge der Welt, grosse wie kleine, eine strenge Verkettung des notwendig Eintretenden sind". Vgl. auch Feuerbach, a. a. O., S. 90 u. 91.

1) Lettre V à Clarke § 124, Gerh VII, 419: Les forces naturelles des Corps sont toujours soumises aux lois mécaniques et les forces naturelles des esprits sont toutes soumises aux lois morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes; et les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premières opèrent sans liberté, comme une montre; les secondes sont exercées avec liberté. Ebenso heisst es § 92, Gerh. VII, 412. Vgl. Briefwechsel zwischen Leibniz und Lady Masham,

Hiergegen lassen sich aber, wie bereits angedeutet, zunächst zahlreiche, das Gegenteil aufs deutlichste beweisende Stellen der Leibniz'schen Schriften selbst anführen, und sogar die Sätze, welche, wie eben angegeben, von Leibniz für die Freiheit der Seele in diesem Sinne aufgestellt sind, sprechen in ihrem Schluss mehrmals das Gegenteil der voraufgehenden Behauptung aus[1]). „Prästabilierte Harmonie" bedeutet nicht bloss einseitige Determination der Körperwelt, sondern die wechselseitige In-Übereinstimmung-Setzung der geistigen und körperlichen, der Vorstellungs- und Bewegungsphänomene. Wie der Körper dem Geist, so ist auch dieser jenem in der durch Gottes unabänderlichen Entschluss zum Dasein gerufenen Welt bis auf die kleinste Übereinstimmung hinab angepasst „il y a tousjours une exacte correspondance entre le corps et l'ame[2])" Determiniertheit der Körper und Determiniertheit der Geister sind gemäss der höchsten Schöpfungsursache völlig gleichwertige Begriffe[3]), und nur der Wunsch, aus ethischen Rücksichten den menschlichen Willen als unmotiviert und bedingungslos handelnden aufzufassen, hat die einseitige Bevorzugung der Determiniertheit der Körperwelt bei Leibniz verursacht

Gerh III, 340: Car nous experimentons que les corps agissent entre eux suivant les lois mechaniques, et que les Ames produisent en elles mêmes quelques actions internes; und lettre à Sophie Charlotte, reine de Prusse, Gerh. III, 347.

1) Denn im Brief an Clarke § 124, Gerh. VII, 419 heisst es weiter: quoiqu' elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre, qu' une autre cause libre, supérieure, a accommodée avec elle par avance; ebenso § 92.

2) N. E. II, Ch. 1 § 15, Gerh. V, 106. Vgl. Monad. § 56, 62, 63 78, 87, Gerh. VI, 616, 617, 618; Th. II, 62. 74, Gerh. VI, 136/37. Principes de la nature et de la grace § 3, Gerh. VI, 599.

3) Lettre à Arnauld, Gerh. II, 136: l'union de l'ame avec le corps, et même l'operation d'une substance sur l'autre, ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, establi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres loix, se rencontre dans ce que demandent les autres.

Ausserdem lässt sich hiergegen aus den eigensten Voraussetzungen des metaphysischen Systems Leibniz' heraus noch ein anderer starker Einwand geltend machen. Giebt es denn überhaupt nach Leibniz'schen Prinzipien eine real existierende Körperwelt? Alles ist doch nach ihm beseelt „toute la nature est pleine de vie“ [1]), alles besteht aus geistigen Krafteinheiten „tout l'univers des creatures ne consiste qu'en substances simples ou Monades, et en leurs assemblages“ [2]), die infolge einer Reihe fortlaufender Strebungen den in ihnen prädestinierten Vorstellungsverlauf zur Entwicklung bringen. In solche einheitliche, kraftbegabte Monaden lässt sich jeder Körper zerlegen, und von dem wirklich Materiellen bleibt in der That bei näherer Betrachtung kein reeller Bestandteil zurück. Dies beweist unwiderlegbar schon der Anfang der Monadologie Gerh. VI, 607, § 1: La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple c'est à dire sans parties. § 2: Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. § 3: Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elemens des choses [3]). Die ganze Materie und somit jeder Körper ist nur eine

1) Principes de la nature et de la grace § 1, Gerh. VI, 598.

2) Lettre à Remond, Gerh. III, 622.

3) Vgl. Monad. § 18, 19, 66, 69, 70, Gerh. VI, 609, 610, 618, 619. Lettre à Arnauld, Gerh. II, 135: Le corps est un aggregé des substances. Principes de la nature et de la grace § 1, Gerh. VI, 598: La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La Substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un. Les composés, ou les corps, sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les ames, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples partout, parceque sans les simples il n'y auroit point de composés; et par consequent toute la nature est pleine de vie.

Erscheinung in der verworrenen Vorstellung „un phenomene bien fondé dans les perceptions des substances simples [1])“, er ist nichts als die von den Seelensubstanzen percipierte Form des räumlich Koexistierenden. Wie soll dieses Körperliche da noch den Vorstellungen der dominierenden Seele angepasst sein, wo es, im Grunde genommen, gar nicht existiert? Hier liegt eine bis auf die Grundwurzel des Leibniz'schen System zurückgehende Inkonsequenz vor, die nicht scharf genug als solche betont werden kann, eine Inkonsequenz, die ihre Erklärung nur darin findet, dass in das erst mit der Ausbildung des Monadenbegriffs abgeschlossene System noch ein Rest der älteren Vorstellung des Philosophen von der Natur des Körperlichen hinüberragt. Leibniz ist nach den ersten Voraussetzungen seines Systems Idealist. Die objektive, reale Welt ist weiter nichts als eine von einem bestimmten Standpunkte aus von der Einzelsubstanz percipierte Vorstellung. Praktische, von aussen hergeholte Konsequenzen aber nötigten ihn, auch dem Realismus einen gewissen Spielraum zu vergönnen, und so kam er dazu, in ältere, in seine eigenen früheren Vorstellungen zurückfallend, von dem Angepasstsein einer real existierenden Körperwelt zu reden. In Wirklichkeit giebt es für ihn nichts als eine in ihrem auf einander bezogenen Vorstellungsinhalt unabänderlich prädestinierte Geisterwelt.

Ist es Leibniz so nicht gelungen, der ihm von Seiten der prästabilierten Harmonie aufgezwungenen Nötigung zum Determinismus zu entgehen, so vermag er dies noch viel weniger bei seiner Theorie der causes inclinantes und nécessitantes. Wir deuteten bereits oben an, dass sich wohl diese Theorie mit höchster, fast an Sicherheit

1) Lettre à Remond, Gerh. III, 623; ibid. 636: La matière elle même n'est autre chose qu'un phenomene, mais bien fondé, resultant des monades. Théod. II, 66, Gerh. VI, 139: c'est proprement par ses pensées confuses, que l'ame represente les corps qui l'environnent.

grenzender Wahrscheinlichkeit auf eine psychologische Täuschung Leibniz' zurückführen lässt, die der durch die Selbstaussage des unmittelbaren Bewusstseins überhaupt veranlassten gleicht. Wäre der Wille immer eindeutig determiniert, wirkte immer nur Ein Motiv mit ausschliesslich zwingender Gewalt auf uns ein, so würden wir zu diesem täuschenden Bewusstsein überhaupt nicht kommen. Indem unsere Erinnerung uns aber die Einwirkung mehrerer, wenn auch machtlos gebliebener Motive aufweist, gelangen wir zu der Illusion, dass auch das den endgültigen Entschluss zeitigende Motiv nur inclinierend, nicht necessitierend gewirkt habe. Bei den andern war dies in der That der Fall; sie haben versucht, die ihnen innewohnende Kraft ausschlaggebend zur Geltung zu bringen, ohne dass ihnen dies gelungen wäre. Das siegende Motiv aber, die Resultante aller widerstreitenden Strebungen wirkte mit unabänderlicher Notwendigkeit. Nur gerade die Erinnerung, dass unsere Seele eine Zeit lang den Wahlplatz für mehrere oder viele sich gegenseitig bekämpfende Impulse hergegeben hat, erweckt den Schein, als ob keines derselben unwiderstehlich nötigende Gewalt besessen habe[1]). Wir befinden uns im Hinblick auf die zur blossen Inclination gelangten Motive in der trugvollen Überzeugung, als hätten wir auch anders wählen können, als wir in der That gewählt haben, ohne zu bedenken, dass das stärkste Motiv, wenn es anders die That erzeugen konnte, über den blossen Anreiz hinweg zur Fähigkeit und Wirksamkeit einer determinierenden Kraft

1) Schopenhauer sagt zutreffend in seiner Abhandlung „Die Welt als Wille und Vorstellung" IV § 55: „Der Mensch hat eine Wahlentscheidung vor dem Tiere voraus, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Äusserung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität anzusehen ist, dessen Notwendigkeit sich über den Menschen wie über jede andere Erscheinung erstreckt".

gelangt sein muss[1]). Leibniz also, der im anderen Falle die Täuschung des unmittelbaren Selbstbewusstseins sehr gut zu widerlegen wusste, ist derselben dennoch verfallen. Im übrigen hat, wie wir sahen, unser Philosoph, ohne den sicher zu erratenden psychologischen Ursprung seiner Theorie der causes inclinantes und nécessitantes durchblicken zu lassen, diese nämliche Theorie in den engsten Zusammenhang mit seiner Unterscheidung der absoluten und hypothetischen Notwendigkeit zu bringen versucht[2]). Die blosse Hinneigung gleicht der hypothetischen, und der Zwang oder die Nötigung der metaphysisch-absoluten Notwendigkeit. Fällt daher diese Unterscheidung, so muss auch die damit in Verbindung gesetzte Theorie der doppelten Ursachen fallen. Ursache ist, um hiermit diesen Punkt abzuschliessen, Ursache. Wird sie wirklich, was doch für Leibniz nach seinem Prinzip des zureichenden Grundes eigentlich unanfechtbar ist, als solche gesetzt, so muss sie auch mit zwingender Gewalt die entsprechende Wirkung zeitigen und darf nicht als blosse Inclination betrachtet werden.

Wir wenden uns nun schliesslich noch zu dem Auskunftsmittel unseres Philosophen, die fortdauernde Schöpfung Gottes als eine blosse Hervorbringung des in unseren

1) Wundt behauptet ausdrücklich in seinen „Grundzügen der physiol. Psychol". Bd. II, S. 396: „Sogar das Schwanken vor dem Eintritt der Willensentscheidung zeigt nur, dass in vielen Fällen der Wille unter der gleichzeitigen Wirkung mehrerer psychologischer Ursachen steht, die denselben nach verschiedenen Richtungen zu ziehen streben. Wenn nicht solche Ursachen auf den Willen einwirkten, so könnte ja ein Schwanken überhaupt nicht stattfinden. Und wenn der Wille schliesslich einer Ursache nachgiebt, so beweist dies, dass diese eine Ursache die stärkste Wirkung ausgeübt hat". Vgl. Feuerbach, „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" § 5 und 6, S. 75/6 und 81/2.

2) Vgl. Manuscript gegen Bayle, Gerh. III, 36: Libertas voluntatis consistit tum in eo ut sponte, tum ut deliberato agamus, nec necessitemur ad decernendum, sed tantum inclinemur. — Et licet necesse sit evenire quae Deus praevidet, haec tamen necessitas, cum nonnisi hypothetica sit, contingentiam et libertatem non tollit.

Handlungen enthaltenen „Realen und Positiven“ aufzufassen. Was heisst denn real und positiv? Beides sind aus unserem Gefühlsleben abstrahierte Begriffe. Was einer gewissen Gefühlsintensität entspricht, ist real und positiv zugleich. Die Handlung des Mörders, der hinterlistig zum Zwecke des Raubes einen vorüberziehenden Wanderer tötet, ist ebenso als etwas Reales aufzufassen, wie irgend welche Handlung des edelsten Menschenfreundes, und der Schmerz der Wunde wird ebenso positiv empfunden wie die belebende und erfrischende Kraft eines wohlthätigen Heilmittels. „Real und positiv“ nur die gute Handlung, und als nicht „real und positiv“ das Böse bezeichnen, heisst mit scholastischen Begriffen ein verstecktes Spiel treiben. Ist Gott wirklich die konkurrierende, d. h. in jedem einzelnen Falle einwirkende Ursache unserer Handlungen, so wird man ihm eine Mitwirkung bei unserem bösen Handeln nicht absprechen können.

So hat also Leibniz allen seinen aus deterministischen Voraussetzungen sich ergebenden Folgerungen die Spitze wiederum abzubrechen versucht. Mit welchem Erfolg oder vielmehr Misserfolg, hat die bisher geübte Kritik bereits gelehrt. Die Versöhnung zwischen dem durch das stärkste Motiv bestimmten Willen oder der von Gott genau prästabilierten Harmonie und seiner konkurrierenden Mitwirkung einerseits und der Theorie der absoluten Wahlfreiheit oder des Indeterminismus auf der anderen Seite muss nach dem Voraufgehenden als durchaus missglückt betrachtet werden. Auch ist Leibniz sich dieses unaufgelösten Zwiespaltes wohl bewusst gewesen, und er hat daher — was unserer Betrachtung zum Schlusse noch übrig bleibt — den Begriff der Wahl- oder willkürlichen Freiheit, um den es sich in seinem System doch in der That einzig und allein handelt, durch zwei andere Begriffe der Freiheit zu ersetzen und zu verdrängen gesucht. Der erstere dieser Begriffe ist die sogenannte Spontaneität oder das Sich-selbst-Bestimmen und Aus-sich-Heraushandeln.

Wie die Magnetnadel in sich den magnetischen Stoff birgt, der sie beständig nach Norden richtet, so liegt auch in der menschlichen Seele das Prinzip für alle ihre Handlungen, demzufolge dieselbe sich unabhängig von jedem äusseren Einfluss allein aus sich heraus bestimmt[1]). Leibniz' System lässt für den Begriff äusserer Einwirkung keinen Raum übrig: alles, was geschieht, vollzieht sich ohne Zuthun materieller Ursachen in den seelischen Substanzen, in der Geisterwelt selber[2]). Aber ist dieses Vollziehen, dieses Geschehen wiederum mit Rückblick auf die eigensten Grundvoraussetzungen des Leibniz'schen Systems denn in der That als ein spontanes und damit wirklich freies zu bezeichnen? Bestimmen sich denn die geistigen Einzelsubstanzen wirklich allein aus sich heraus, folgen sie den Gesetzen ihrer eigenen Natur? Nein, die göttliche Substanz hat das gesamte All so und nicht anders gewollt „Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers, lorsqu'il le choisit“[3]) und der Zusammenklang der unzähligen in den Einzelsubstanzen ab-

---

1) Théod. II, 50, Gerh. VI, 130.

2) Monad. § 7 und 11, Gerh. VI, 606 7 heisst es: Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée ou changée dans son intérieur par quelque autre creature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer n'y concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. § 11: Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisqu' une cause externe ne sauroit influer dans son interieur. Ebenso Théod. II, 300, Ger. VI, 295/6. L'etablissement de ce système montre indutablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie et non pas seulement apparente. Vgl. ferner Théod. II, 301, 323, 396, 400; Gerh. VI, 296, 308, 352, 354.

3) Thod. II, 360, Gerh. VI, 329.

laufenden Vorstellungsreihen ist der Monade ausschliessliches Werk. „Une Monade ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est à dire, les representations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) et ses appetitions (c'est à dire ses tendences d'une perception à l'autre)“ [1]). Im Innern der Seelenmonaden vollzieht sich ja alles, und von aussen kommt nichts hinzu; Innerlichkeit ist also in der That das Wesen des wirklichen Seins, aber doch nicht Spontaneität und Freiheit. Kant und, auf diesem fussend, Schopenhauer haben diesem Begriffe der spontanen Freiheit eine dauerhaftere Grundlage zu geben gewusst, indem sie den Begriff der alles mit genauester und gründlichster Voraussicht regelnden Weltursache zunächt eliminierten und als Ursache des spontanen Verlaufs der Vorstellungen und Willenshandlungen in uns einen sich selbst setzenden, ausserzeitlichen, intelligiblen Willen annahmen Folge dieses ausserzeitlichen Willens soll dann die ursächlich und gliedweise zusammenhängende Kette der in der Zeit verlaufenden Handlungen sein [2]). Hiermit ist nun freilich das Problem der Wahlfreiheit, wie es der gesunde Menschenverstand als in der Zeit und für die Zeit verlaufend fasst, auch nicht gelöst, sondern nur verschoben, insofern die Freiheit als zeitlich aufgehoben, ausserzeitlich aber bestehend angesehen wird. Aber dem Begriffe der spontanen

---

1) Principes de la nature et de la grace § 2, Gerh. VI, 598; ibid. § 3. Lettre à Arnauld, Gerh. II, 136: Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis serici suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu.

2) Siehe Kant „Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, und Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit“. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bch. II, § 28 und Bch. IV, § 55.

Freiheit ist doch durch Setzung dieses ausserzeitlich sich selbst bestimmenden Willens ein gewisser Schein von Wahrheit gerettet worden. Anders bei Leibniz. Hier giebt es überhaupt keine, auch nur in der vom Zeitbegriffe ausgeschlossenen Sphäre sich selbst bestimmende Einzelsubstanz. Der Einzelwille verhält sich immer nur leidend und wird als abhängig gesetzt von dem göttlichen Universalwillen. Hier ist also in versteckter Weise dem Begriffe der wirklichen Spontaneität derjenige der blossen Innerlichkeit substituiert. Nur innerlich allerdings verläuft alles in uns, aber doch nicht kraft Selbstbestimmung unseres Innern, sondern als von aussen her in uns hineingelegt.

Nicht anders verhält es sich endlich mit der von Leibniz gleichfalls an Stelle der Wahlfreiheit gesetzten moralischen Freiheit. Diese moralische Freiheit ist erstens einmal ein aus der Sphäre des göttlichen Wirkens hergenommener Begriff. [1]) Gott hat, entsprechend seiner höchsten Güte, Weisheit und Macht, die beste aller möglichen Welten ins Dasein gerufen, aber seine moralische Freiheit gestattete ihm auch, ebenso gut eine andere Wahl zu treffen Es ist dieser Freiheitsbegriff einfach ein Unding. Da Gott das vollkommenste Wesen, da er nach Leibniz mit den Eigenschaften der Güte, Weisheit und Macht in eminentestem Masse ausgestattet ist, so konnte er nicht anders als gerade diese beste aller Weltmöglichkeiten realisieren. Anderenfalls wäre seiner Vollkommenheit in evidentester Weise Abbruch geschehen und damit der von Leibniz so hoch gehaltene Satz des Widerspruches aufs flagranteste verletzt. Auf das Gebiet des menschlichen Handelns übertragen, bedeutet die moralische Freiheit nach der schwankenden Darstellungsweise Leibniz' einmal nicht anders als die sogenannte hypothetische Freiheit, und dann ist über dieselbe bereits zugleich mit der über letztere

---

1) Vgl. Lettre à Clarke § 7, Gerh, VII, 390.

geübte Kritik der Stab gebrochen worden. Oder aber moralische Freiheit bedeutet, von welcher Anschauungsweise auch verschiedene Stellen der Leibniz'schen Schriften Zeugnis ablegen[1]), soviel als durchgehende Determiniertheit des Sittengesetzes oder der Moralgebote. Dann ist aber der Begriff der Freiheit in durchaus anderem Sinne, er ist als das blosse Gefühl der Ruhe und Beseligung durch strenges Gebundensein in und an Gottes Willen zu fassen und vielmehr für eine deterministische Betrachtungsweise zu verwerten. „Wahlfreiheit" ist hier durch einen Begriff ersetzt, der mit der ersteren in der That so gut wie nichts zu thun hat. So müssen auch die von Leibniz zur Rettung der Freiheit ins Feld geführten Begriffe der Spontaneität und der moralischen Freiheit als durchaus verfehlt abgelehnt werden.

Wir sind am Ende unserer kritischen Erörterungen angelangt und sehen ein, dass die Unsicherheit in der Leibniz'schen Theorie von der Willensfreiheit vor allem dadurch entstanden ist, dass er Begriffen, die in der Philosophie längst eine bestimmte Prägung erhalten hatten, eine neue Bedeutung gab; deshalb ist es möglich, ihn zugleich als Deterministen und als Indeterministen hinzustellen. Heute hat das Problem eine ganz andere Wendung erhalten; die Frage, die wir heute stellen, lautet: fallen die geistigen Vorgänge, die sich in einem Individuum abspielen, ebenfalls unter das Gesetz der Kausalität in dem mechanischen Naturverlauf, oder ist es dem Menschen vergönnt, aus diesem bloss mechanischen Zusammenhang des Naturverlaufs vermöge seiner Intellektualität hinauszutreten? Wir

1) Vgl. Lettre à Clarke § 3, 7, 9, Gerh. VII, 389/90. Lettre à Coste, Gerh. III, 400/1. Vgl. auch Leibniz' Brief an die Königin Sophie Charlotte vom Jahre 1704, Gerh. III, 347. Lettre à Arnauld, Gerh. II, 136.

fragen also nicht mehr: geschehen unsere Willensakte willkürlich oder nach Motiven, sondern: ragt die Willensthätigkeit des Menschen über den allgemeinen Kausalzusammenhang hinaus, oder sind auch die geistigen Vorgänge dem Kausalitätsgesetz unterworfen? An die Willkürlichkeit unserer Willenshandlungen glaubt heute im Ernst wohl niemand mehr. Es ist unzweifelhaft, dass wir in allen unseren Handlungen durch ausschlaggebende Motive bestimmt werden, gerade so wie bei mechanischen, chemischen und physiologischen Vorgängen stets ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Wirkung und zureichenden Ursache gegeben ist. Eben diese Analogie führt uns sofort noch einen Schritt weiter. Überall in dem Bereiche des natürlichen Geschehens differenzieren sich die Wirkungen je nach der Beschaffenheit dessen, worauf gewirkt wird. So und nicht anders ist es auch auf dem Gebiete der menschlichen Willensbestimmungen. Die wirkenden Motive tragen ebenfalls ihre Wirkungskraft nicht objektiv in sich, sondern erhalten dieselbe erst durch die Individualität des einzelnen Menschen und wirken auf verschiedene Menschen verschieden. „Es muss", sagt Wundt in seiner physiologischen Psychologie, „das ganze Gewicht der durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägten Persönlichkeit des Wollenden, die wir als seinen Charakter bezeichnen, in Rechnung gezogen werden. Was den Menschen vor den äusseren Motiven determiniert, ist der Charakter[1])". Es kommt also bei der Willensentscheidung des Menschen vor allem sein Charakter in Betracht, der je nach seinen guten oder schlechten Eigenschaften, die teils angeboren, teils anerzogen oder angenommen sind, den guten oder den schlechten Motiven den Vorrang giebt. Die Moralstatistik bestätigt auch, „dass in einem bestimmten Zustand einer grösseren Gesellschaft von Menschen sowohl die äusseren Motive wie die inneren Bestimmungsgründe des Charakters in konstanter Grösse

1) Wundt: „Grundzüge der physiol. Psychologie" Bd. II, S. 396.

fortwirken[1])". Nicht aber ist aus der Moralstatistik eine unabänderliche Reagenz des Willens auf gegebene Ursachen zu schliessen, vielmehr bestimmt sich stets der Mensch aus seinem Charakter, aus sich selbst heraus, indem er äussere Motive gegenseitig abwägen und dabei sein sittliches Urteil als Motiv mit in die Wagschale werfen kann. Dieses Sich-selbst-Bestimmen ist wirklich Spontaneität und Freiheit des Menschen zu nennen, und daher sind wir allerdings für alle unsere Handlungen verantwortlich und dürfen nicht in fatalistischer Gesinnung der Entwicklung der Dinge freien Lauf lassen.

1) Wundt: „Grundzüge der physiol. Psychologie" Bd. II, S. 397.

Vita.

Natus sum Albertus Eugenius Arthurus Nithack Berolini Kalendis Januariis anni huius saeculi LXII patre Alberto matre Lina e gente Krenke, quos parentes carissimos nonnullis ante annis morte mihi iam ereptos lugeo et maereo. Fidem profiteor evangelicam. Primis litterarum elementis in schola reali imbutus gymnasium Friderico-Werderense Berolini frequentavi, unde Idibus Martiis a. h. s. LXXXIV maturitatis testimonio instructus studiorum causa ad universitatem litterarum transmigravi. Atque amor meus rerum divinarum animusque pius a puero mihi insiti et parentium cura confirmati tantum valuerunt, ut studiis imprimis theologicis laeto animo ac parato me dederem. Quamquam autem quin scholis philosophicis adessem et operam navarem, facere non potui. Atque per novem studiorum semestria Berolini et Halis theologiae et philosophiae professores scholas habentes audivi hos:

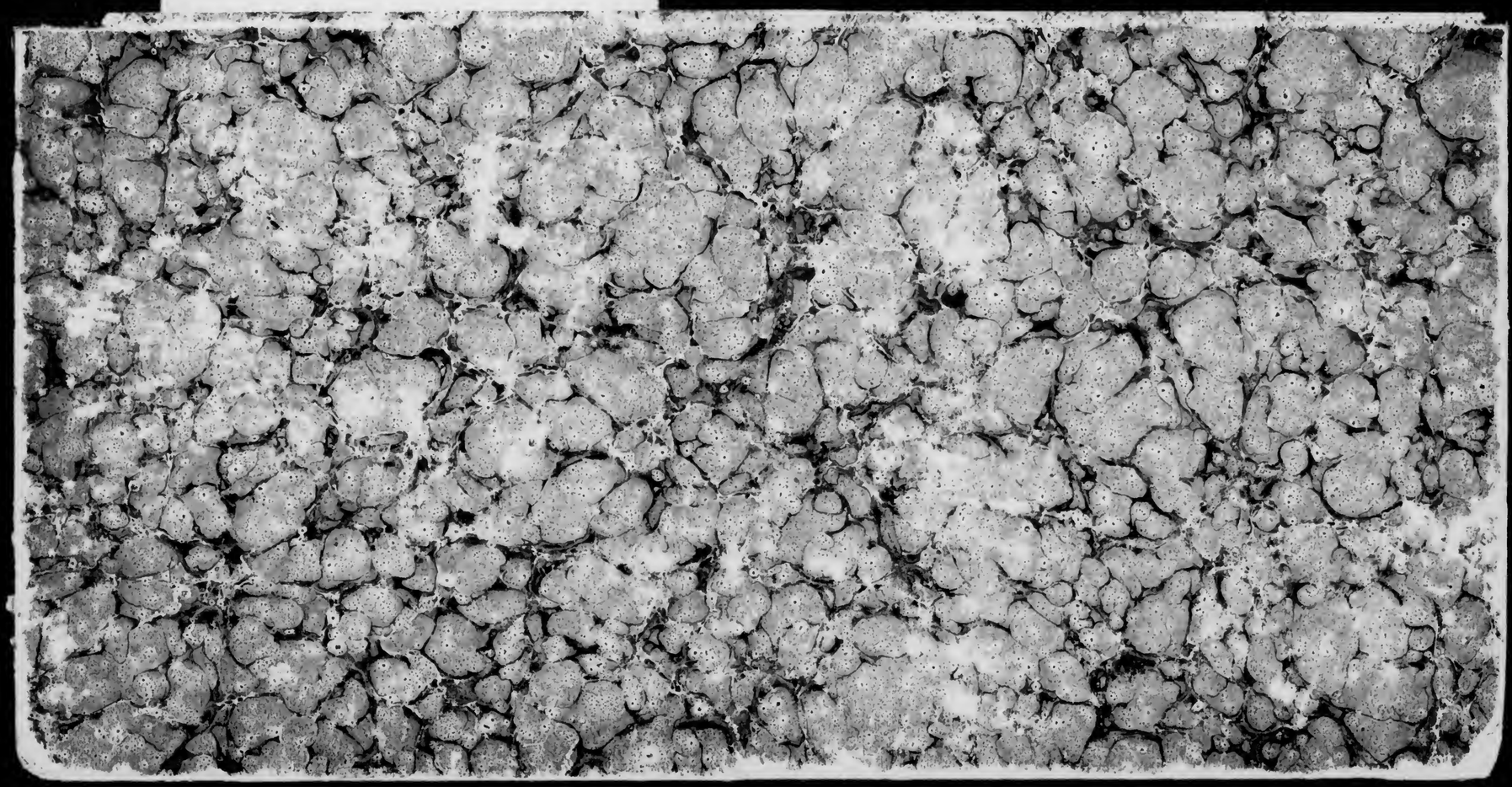
Beyschlag, Deussen, Deutsch, Dillmann, Dilthey, Döring, Erdmann, von der Goltz, Haym, Hering, Kaftan, Kleinert, Köstlin, Lommatzsch, Paulsen, Pfleiderer, Riehm†, Scherer†, Semisch†, Steinmeyer, Strack, Stumpf, von Treitschke, Vaihinger, Weiss, Zeller.

Ut societatibus et exercitationibus suis interessem, benigne concesserunt: Deutsch. von der Goltz, Kleinert, Semisch, Stumpf.

Quibus omnibus viris illustrissimis, quod benevoli studiorum meorum fautores fuerint, gratiam habeo maximam. Imprimis autem Haym, viro illi clarissimo summisque honoribus ornatissimo, quantam debeam gratiam, numquam obliviscar.

Anno h. s. undenonagesimo examen pro licentia concionandi Berolini sustinui. Anno XC in seminario praeceptorum oppidi Oranienburgiensis ad institutiones scholarum optimamque docendi methodum cognoscendas moratus et versatus sum. Anno vero insequenti filias scholae ordinis superioris linguam germanicam aliquamdiu docui. Tum autem anno XCII in schola reali oppidi, quod Lauterberg am Harz appellatur, disciplinae rerum divinarum praeceptor fui usque ad mensem eiusdem anni Octobrem, quo mense a consistorio provinciae Brandenburgiensis in oppidum, cui nomen est Freienwalde a O., vicarius missus sum.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010652604



END OF REEL

PLEASE REWIND